

LIVING ISLAM

Apa dan Mau ke Mana?

H. Zuhri

*Pascasarjana Aqidah dan Filsafat Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
zuhri01@yahoo.com*

Abstract

Discussing the Islam in the context of everyday life, in various aspects, perspectives, and wide variety of geographical field, can be replicated with the term of Living Islam. Islam in the society is now understood by a set of methodologies and scientific paradigms and has been carried out by intellectuals from both internal Islam such as Akbar S. Ahmed and from external Islam as Islamic anthropology or anthropology about Islam. Whatever the name suggests, anthropology still impressed only the human dimension, Living Islam offers a comprehensive perspective and integrated with various other scientific disciplines. This paper seeks to define living Islam in society theoretically with a framework of thought and practical research methods that can be used as a guide for research on Living Islam.

Keywords

Living Islam, Islamic Anthropology, and Islamic Culture.

A. Pendahuluan

Istilah *living Islam* berasal dari dua buah kata, yakni *living* dan *Islam*. Dalam kamus bahasa Inggris kata *living* adalah bentuk *adjective* dari kata kerja *live* yang berarti *hidup*. *Living* juga sering diberi makna *yang hidup* atau *kehidupan*. Maka, *living Islam* berarti *Islam yang hidup di masyarakat atau kehidupan Islam di masyarakat*, sehingga praktis belum memberi ruang teoretis dan metodologis untuk dijadikan sebagai alternatif tawaran keilmuan. Meski demikian, bukan berarti tidak ada usaha ke arah sana. Ada banyak karya ilmiah yang mencoba merumuskan konsep gagasan tentang Islam.¹ Namun, tampaknya, sekali lagi, *living Islam* belum menjadi suatu konsep atau terminologi keilmuan yang dirumuskan secara utuh, satu disiplin yang relatif lebih utuh dan dicoba diperkenalkan ke masyarakat akademik adalah antropologi Islam. Akan tetapi, ada perbedaan antara antropologi Islam dengan *living Islam*. Mengenalkan istilah *living Islam* atau *Islam Today* kepada masyarakat intelektual Muslim lebih diposisikan sebagai bagian dari *Islamic studies*² daripada diposisikan sebagai *anthropological studies*, meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa dalam *living Islam* unsur *anthropological studies* dan bahkan disiplin keilmuan lainnya tidak dapat dipisahkan sama sekali.

¹ Misalnya, Herry Nurdi, *Living Islam: Meluruskan Persepsi Memajukan Peradaban Islam* (Jakarta: Lingkar Pena, 2015). Buku ini mencoba merumuskan gagasan-gagasan sederhana dalam Islam yang ditawarkan kepada pembaca, khususnya dalam konteks kemodernan sekarang ini. Penelitian-penelitian serius tentang *Living Islam*, di Indonesia, pada umumnya difokuskan pada studi *Living Qur'an* dan *Living Hadis*. Lihat; M. Mansur, et.al., *Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007). Sementara Jamal Khwaja dalam *Living the Qur'an: In Our Time* masih berkuat pada upaya mengaktualisasikan nilai-nilai universal al-Qur'an dalam konteks kehidupan sekarang ini. Jamal Khwaja, *Living the Qur'an: In Our Time* (New Delhi: Sage Publication, 2012).

² Untuk penjelasan panjang lebar tentang studi Islam (*Islamic Studies*). H. Zuhri, *Studi Islam: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: FA Press, 2014).

Kerja *anthropological studies* atas masyarakat Muslim sebagaimana telah dilakukan oleh intelektual Muslim, pada saat yang sama, sarjana-sarjana Barat juga melakukan hal yang sama. Apa yang dilakukan oleh Émile Durkheim, Clifford Geertz, serta masih banyak sarjana Barat lainnya juga telah melakukan kerja intelektual memahami Islam yang hidup di masyarakat. Apa yang dilakukan oleh Geertz dan kawan-kawan dipahami sebagai kajian antropologi, sementara kajian yang dilakukan oleh Akbar dan lainnya dipahami sebagai kerja menuju teoretisasi suatu disiplin antropologi Islam. Baik Geertz maupun Akbar tidak bekerja dalam konteks *living Islam* sebagai sebuah disiplin tapi lebih diposisikan sebagai *common word* dalam arti realitas masyarakat Muslim yang hidup dengan berbagai karakteristiknya di masing-masing daerah atau komunitas.

Antropologi sebagai sebuah disiplin keilmuan yang relatif baru dan mulai muncul dan berkembang sebagai sebuah disiplin pada abad ke-19 dan mencapai puncaknya pada abad ke-20 tidak lepas dari faktor dan sekaligus perspektif kolonialisme karena kajian ini bersamaan dengan proses kolonialisasi Barat ke dunia Timur.³ Lepas dari kelemahan yang ada, teori-teori besar yang disumbangkan oleh para antropolog seperti strukturalisme Claude Levi-Straus, fungsionalisme Émile Durkheim, simbolisme Clifford Geertz, dan difusionisme Leo Frobenius telah memberi kontribusi yang tidak sedikit dalam memahami apa yang ada di balik realitas keislaman yang hidup di masyarakat. Namun demikian, ketidakpuasan dan kritik di kalangan intelektual Muslim atas kinerja dan objektivitas keilmuan yang diusung oleh sarjana Barat muncul sehingga perlu upaya mewacanakan antropologi Islam (*Anthropology of Islam* atau sering disingkat dengan AI). Di antara beberapa intelektual Muslim yang menawarkan solusi alternatif bagi lahirnya antropologi Islam adalah

³ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Aksara Baru, 1986).

Ali Syari'ati,⁴ M Mauroof,⁵ Abdul Hamid al-Zein,⁶ Akbar S. Ahmed,⁷ Talal Asad,⁸ Muhammad Arkoun,⁹ dan beberapa intelektual Muslim lainnya.

Namun demikian, *Living Islam* tidak dalam posisi menggantikan disiplin antropologi Islam. Mengapa? Karena antropologi Islam hadir untuk memahami realitas keseharian masyarakat Muslim dalam konteks subjeknya sebagai manusia Muslim; *Living Islam* hadir untuk memahami tradisi-tradisi keagamaan yang hidup di masyarakat Muslim yang tidak sekadar apa yang tampak atau hadir dalam tradisi tersebut, tetapi juga apa yang menjadi dasar pijak atau landasan dari tradisi tersebut dimana landasan tersebut telah dibangun sekaian lama. Itulah yang menjadi salah satu alasan mengapa *living Islam* basis disi-

⁴ Ali Syariati, "Anthropology: The Creation of Man and the Contradiction of God and Iblis, or Spirit and Clay," *Islamshinsi*, Vol. 1 (1980), pp. 56-68 .

⁵ Sebagaimana dikutip oleh Mohammad F Sayeed, M Mauroof menulis, "*The anthropologist Muslim stand under the terrible charge of prostituting his mind and betraying his tradition if he continues to ignore the Islamic anthropological legacy and to think, write, and teach as if he were as Westerner.*" Tulisan Mauroof ini diambil dari *The Element of Islamic Anthropology*, Mohammed F Sayeed, *Fundamental Doctrine of Islam and Its Pragmatism* (Indiana: Xibris Corporation, 2010), p. 385.

⁶ Abdul Hamid el-Zain, "Beyond Ideology and Theology: The Search for Anthropology of Islam," *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6 (1977), pp. 227-254.

⁷ Akbar S. Ahmed, "Defining Islamic Anthropology," *RAIN*, Vol. 65, (1984), p. 2-5. Lihat juga Akbar S. Ahmed, "Al-Biruni: The First Anthropologist," *RAIN*, Vol. 60 (1984), pp. 9-10; Akbar S. Ahmed, "Ibn Khaldun, and Anthropology: The Failure Methodology in the Post 9/11 World," *Contemporary Sociology*, Vol. 34, No. 6 (2005), pp. 591-596.

⁸ Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Que Parle*, Vol. 17, No. 2 (2009), p. 1-30; Talal Asad, "Anthropology and the Ideology," *Man*, Vol. 14, No. 1 (1979), p. 607-627; Talal Asad, "Anthropological Conception of Religion: Reflection on Geertz," *Man*, Vol. 18, No. 3 (1983), pp. 237-259.

⁹ Muhammed Arkoun, "Rethinking Islam Today," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 588 (2003), pp. 18-39.

plin keilmuannya tidak berkiblat pada *anthropological studies* tetapi lebih pada *Islamic Studies*. Selain itu, karena selama ini, dapat dikatakan bahwa perspektif antropologi, dalam melihat masyarakat beragama, justru menjauhkan persepsi dan pemahaman masyarakat dari unsur agama dan mendekatkan persepsi masyarakat dengan unsur kebudayaan. Akhirnya, agama hadir sekadar menjadi budaya masyarakat sehingga agama tidak menjadi faktor dominan bagi perubahan dan dinamika masyarakat. Ada proses sekularisasi kebudayaan terjadi di masyarakat akibat arus modernisasi yang kemudian pewartannya dirumuskan dan dipahami oleh antropologi.¹⁰

Ketika *Living Islam* menjadi wacana dari *Islamic Studies*, syarat mutlak yang harus dipahami oleh peneliti *Living Islam* adalah paham tentang Islam secara komprehensif baik dari konteks sejarah, ajaran, pemikiran, maupun masyarakatnya. Setiap dimensi kajian keislaman memiliki karakteristik dan spesifikasi keilmuan yang mengikutinya. Misalnya, pengkaji sejarah Islam harus memahami ilmu sejarah, pengkaji pemikiran Islam harus memahami filsafat dan dinamika pengetahuan dalam Islam, dan begitu juga seterusnya. Singkatnya, setiap objek materiil dalam kajian-kajian keislaman memerlukan kerangka teoretis dan metodologis yang diposisikan sebagai objek formil. Kerangka teoretis dan rumusan-rumusan metodologis tersebut dapat menggunakan rumusan teoretik dari khazanah pemikiran Islam (*al-turats*) yang sudah dibangun oleh intelektual Muslim atau menggunakan kerangka teoretik dari khazanah pemikiran kontemporer yang dibangun oleh intelektual Barat, khususnya intelektual Barat yang mengkaji Islam. Oleh karena dalam konsep Islam mencakup berbagai hal dan dimensi di dalamnya, maka istilah *Living Islam* juga meniscayakan adanya cakupan

¹⁰ Fenella Cannell, "The Anthropology of Secularism," *Annual Review of Anthropology*, Vol. 39 (2010), pp. 85-100; Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, and Modernity* (California: Stanford University Press, 2003).

berbagai hal dan dimensi di dalamnya. Perbedaannya, jika dimensi-dimensi dalam Islam bisa dipahami secara independen, *Living Islam* justru tidak demikian. *Living Islam* membangun tradisi interdependensi dan interkoneksi karena *Living Islam* hadir dalam berbagai wajah dan perspektif di dalamnya, tetapi persepsi, konsepsi, nalar, dan sejarahnya ada dalam arus besar yang sama. Pemakanaan yang demikian tentunya menjadi tantangan tersendiri bagi dunia (studi) keislaman.

B. Mengidentifikasi *Living Islam*

Berangkat dari pemahaman di atas, satu hal yang perlu digarisbawahi bahwa *living Islam* memiliki unsur-unsur mutlak di dalamnya, yaitu (1) *tradisi yang hidup*. Tradisi yang hidup dimaknai sebagai adat kebiasaan yang turun-temurun dilaksanakan oleh suatu masyarakat. Dalam konteks *Living Islam*, adat kebiasaan tersebut dapat dipahami sebagai adat kebiasaan keagamaan yang turun-temurun atau berulang-ulang dilakukan oleh masyarakat dari waktu ke waktu. Sudah barang tentu bahwa tradisi tersebut kemudian dibaca atau dimaknai sesuai dengan perspektif pembacanya masing-masing. Namun, satu hal yang perlu digarisbawahi di sini bahwa meskipun dimensi *tradisi agama Islam* dalam konteks *Living Islam* tetap urgen dan bahkan menjadi pintu masuk dalam memahami *Living Islam* secara utuh, tetapi dimensi tradisi tidak menjadi faktor sekaligus identitas tunggal yang dominan. Istilah *tradisi* menjadi pilihan sekaligus kata kunci di sini untuk menggarisbawahi bahwa yang dilihat di sini bukan dimensi *budaya*-nya. Mengapa demikian? Karena budaya merupakan norma-norma yang dipegang teguh dalam tradisi tersebut dan norma-norma utama dalam tradisi keagamaan masyarakat Muslim, di samping norma-norma lokal, tentu juga norma-norma agama yang diklaim universal. Konteks tradisi juga tidak dibatasi hanya pada tradisi-tradisi elit (*high tradition*) atau tradisi rakyat (*little tradition*), dalam konteks

Living Islam tolok ukur tradisi tidak menjadi urgen meskipun identifikasi karakteristik tradisi tersebut tetap penting.

Unsur lain yang tidak kalah pentingnya dalam mengidentifikasi *Living Islam* adalah (2) adanya *perangkat keras*, seperti bangunan, monumen atau benda-benda yang menjadi simbol keagamaan, manuskrip-manuskrip keagamaan, serta pelaku atau subjeknya itu sendiri sebagai penganut agama Islam atau orang Muslim baik dalam arti individual maupun dalam konteks kolektif kemasyarakatan. Begitu pula hanya dengan *perangkat lunak* baik yang bertalian langsung maupun yang tidak langsung dengan Islam seperti halnya ajaran, sumber (referensi), praktik keagamaan, nilai, ide, dan keyakinan. Keduanya, unsur *perangkat keras* dan *perangkat lunak*, eksis dalam praktik-praktik kemasyarakatan dan melekat dalam tradisi yang dibangun dengan landasan norma-norma tertentu. Pada saat yang sama, *perangkat lunak* ini, dalam konteks kebudayaan misalnya, dapat dipahami sebagai unsur-unsur kebudayaan seperti halnya bahasa, pengetahuan, keyakinan, sistem sosial, ekonomi, dan bahkan seni. Namun demikian, unsur-unsur ini dapat terkait dengan *Living Islam* ketika memang ada dimensi atau partikel keislaman di dalamnya. Hal itu perlu digarisbawahi karena jika tidak ada partikel keislaman di dalamnya, maka kajiannya akan masuk dalam bidang *anthropological studies* dan bukan *Islamic studies*.

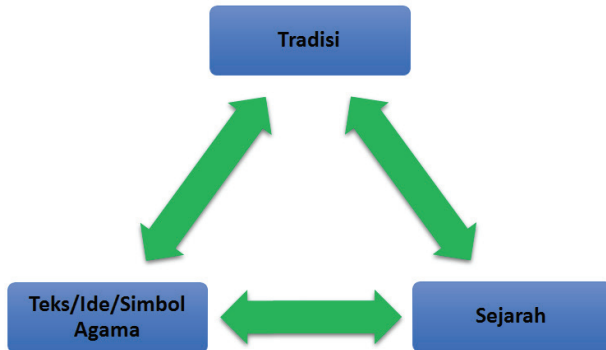
Penjelasan klasik atas kedua dimensi tersebut telah dijabarkan oleh Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah*-nya. Menurut Ibn Khaldun, sebuah tradisi dan peradaban suatu masyarakat terus mengalami pasang surut yang disebabkan faktor alam, lingkungan, dan dinamika peradaban yang ditumbuhkannya. Posisi Ibn Khaldun jelas, bahwa realitas keislaman selalu berkait kelindan dengan berbagai faktor lain yang sebenarnya berada di luar konteks dan substansi keislaman. Tesis ini membongkar paradigma lama bahwa agama dan ajarannya seakan-akan lepas dari faktor-faktor kultur dan historisitasnya. Padahal, sesungguhnya

dua dimensi tersebut, dalam Islam, selalu bersinggungan satu sama lainnya. Titik itulah yang perlu digarisbawahi bagaimana dan di mana Ibn Khaldun memberi kontribusi bagi telaah dan diskusi keislaman.

Unsur lain (3) dalam mengidentifikasi *Living Islam* adalah adanya fakta bahwa tradisi tersebut telah berjalan dan mengakar lama di masyarakat. Kekuatan historis ini penting untuk mengidentifikasi bahwa *Living Islam* tidak semata fakta yang tampak, tetapi juga fondasi historis yang sudah mengakar lama di masyarakat. Unsur ketiga tersebut juga untuk menunjukkan bahwa tradisi keislaman yang hidup di masyarakat bersumber dari proses pewacanaan Islam yang telah mengakar di masyarakat sejak lama. Pada akhirnya, dimensi historis menjadi penopang baik secara ontologis maupun epistemologis terhadap eksistensi tradisi Islam yang hidup di masyarakat (*Living Islam*). Unsur ini sesungguhnya mengidealkan suatu simpulan bahwa dinamika suatu tradisi selalu berkelindan dalam ruang dan waktu yang tidak semata *circular* tapi spiral. Tolok ukur seberapa tahun lamanya tradisi tersebut sudah mengakar tentu tidak demikian maksudnya. Pengertian tradisi yang mengakar lama di masyarakat lebih diarahkan kepada fakta-fakta historis yang menunjukkan adanya acuan atau referensi yang ditujukan kepada para pendahulu masyarakat (intelektual Muslim) yang memang secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya telah melakukan kreasi tradisi keagamaan sebagai bentuk dari imajinasi kreatif yang dilakukan oleh intelektual Muslim dalam menerjemahkan gagasan-gagasan keagamaan ke dalam bentuk yang lebih aplikatif dan konkret di masyarakat sehingga masyarakat melakukannya sebagai wujud pembuktian dan pengakuan eksistensi mereka. Oleh karena itu, dalam rentang sejarah tersebut, terdapat dimensi kreativitas dan nalar intelektual dan/atau umat yang secara sengaja atau tidak sengaja menciptakan kreasi-kreasi pemahaman keagamaan dalam koridor upaya menerjemahkan agar dapat mendekati makna-

makna yang dikehendaki oleh ajaran-ajaran keagamaan yang termaktub dalam teks.

Dari ketiga unsur pokok *living Islam* di atas dapat digambarkan sebagai berikut.



C. Membaca Living Islam: Tawaran Teoretis

Tradisi keagamaan yang hidup dan mengakar di masyarakat amat kaya baik dari jumlah maupun nilai-nilai yang ada di dalamnya. Tradisi tersebut jika dipotret dari sisi antropologi, etnologi, *cultural studies*, atau sosiologi semata, hanya akan menghasilkan makna-makna apa yang ada baik dalam realitas sosial maupun realitas manusianya. Meski demikian, bukan berarti telaah-telaah antropologis, sosiologis, atau perspektif ke-ilmuannya lainnya tidak penting. Perspektif-perspektif tersebut tetap diperlukan untuk memahami fakta-fakta empirik yang ada dalam *Living Islam*. Pada umumnya peneliti antropologi bukanlah peneliti agama/keagamaan, ketika sang peneliti tidak mengenal sama sekali konsep agama dan keagamaan yang ada di masyarakat tersebut, atau dengan sengaja mengabaikan dimensi agama di dalam tradisi keagamaan tersebut, maka dipastikan bahwa peneliti tersebut tidak akan masuk terlalu jauh ke dalam dimensi agama yang menjadi spirit dari proses berjalannya tradisi. Oleh karena itu, di samping tidak mengabaikan realitas dimensi sosial-kemasyarakatan yang hidup serta dimensi

historis, sangat penting kiranya untuk memasukkan dan menjadikan dimensi agama sebagai bagian dimensi atau unsur yang bahkan dominan dalam sebuah tradisi keagamaan.

Berangkat dari latar tersebut, tawaran utama dalam studi *Living Islam* adalah suatu persepsi yang harus disepakati bahwa studi *Living Islam* bagian dari penelitian-penelitian keislaman (*Islamic Studies*). Oleh karena itu, *pertama*, syarat mutlak bagi penelitian *Living Islam* memiliki pemahaman yang cukup matang tentang Islam baik dari sisi teks, ajaran, sejarah, sosial, maupun perspektif-perspektif yang ada di dalamnya. Hal itu menjadi keharusan karena fakta-fakta keislaman yang hidup dan ditemui oleh peneliti di lapangan ketika dilihat, diamati, atau dipahami oleh peneliti, biasanya jauh lebih beragam, tumpang-tindih, dan bahkan kadang terpotong-potong di antara berbagai partikel ajaran, ide, atau pemahaman tentang keislaman. Fakta di atas terjadi karena proses transmisi pengetahuan keislaman di masyarakat tidak berangkat dari *tradisi literal* tapi dari *tradisi oral*. Fakta-fakta yang cenderung kompleks dalam memahami dimensi agama ini jika tidak dibarengi dengan kemampuan dari peneliti dalam membaca secara utuh dimensi tersebut, maka dengan sendirinya peneliti akan mengabaikan atau tidak menjadikan dimensi agama sebagai fokus kajiannya. Jika hal ini terjadi, maka penelitian *Living Islam* akan menjadi, dan tidak ada perbedaannya dengan, penelitian antropologi, sosiologi, atau etnologi.

Kedua, jika yang dibaca adalah sebuah dimensi-dimensi keagamaan yang kemudian menjadi tradisi dan eksis di masyarakat, maka tawaran kerangka teoretik pembacaan apa yang digunakan? Ada beberapa teori yang tersedia dalam penelitian-penelitian sosial-humaniora pada umumnya dan biasa digunakan oleh peneliti. Salah satunya adalah teori fungsionalisme yang diusung oleh Emile Durkheim. Durkheim membaca suatu tradisi atau realitas sosial kemasyarakatan dalam konteks dan makna-makna idealistik dan fungsionalnya (baca: hubungan

kausalitas) di antara sub-sub organisasi yang ada di masyarakat, termasuk di dalamnya apa yang oleh Durkheim diistilahkan dengan *ritual performance*, yang dapat terintegrasi (*integration*) atau sebaliknya (*disintegration*).¹¹ Begitu juga dengan teori materialisme historis yang diusung oleh Karl Marx. Teori ini meskipun kadang dihindari karena ada rasa takut dan malu, tetapi sesungguhnya dimensi materialisme menjadi penyebab utama tumbuh suburnya sistem-sistem sosial yang kadang justru menjadi dilema. Teori yang lain adalah makna-makna (rasional dan tradisional) atas tindakan sosial, sebagaimana yang diusung oleh Max Weber.¹² Sementara Karl Marx menawarkan teori materialisme historis yang mengusung dialektika di antara kepentingan biologis dan spiritual manusia. Dimensi humanisme-interpretatif juga diusung oleh Peter L. Berger dalam membaca bagaimana masyarakat mengembangkan gagasan kolektifnya dalam ranah sosiologi pengetahuan.¹³ Begitu pula banyak teori lain yang dapat dijadikan sebagai perspektif untuk membaca tradisi dan atau realitas sosial.¹⁴ Penjelasan di atas, pada umumnya, ada dalam kajian atau perspektif sosiologi.

Sementara itu, perspektif antropologis dalam membaca tindakan dan tradisi kemasyarakatan tentunya berbeda. Tradisi masyarakat pada dasarnya terbagi menjadi dua, yakni tradisi kolektif sebagai *instrumental behavior of everyday life* dan *symbolic activity of everyday life as ritual*. Perbedaan tersebut penting

¹¹ Jonathan H. Turner, "Emile Durkheim's Theory of Social Organization," *Social Forces*, Vol. 68, No. 4 (1990), p. 1093. Lihat tulisan Turner lainnya seperti, Turner, "Emile Durkheim's Theory of Integration and Differentiated Social System," *The Pacific Sociological Review*, Vol. 24, No. 4 (1981), pp. 379-381.

¹² Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (Glencoe: Free Press, 1947), p. 116.

¹³ Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), pp. 67-72.

¹⁴ Pip Jones, et.al., *Pengantar Teori-teori Sosial* (Jakarta: Obor, 2009).

untuk mengidentifikasi di mana letak *Living Islam*. *Social activity of everyday life* menjadi wewenang sosiologi, sementara *symbolic activity of everyday life as ritual* menjadi wewenang antropologi, tetapi keduanya bisa menjadi bagian dari wacana *Living Islam*.¹⁵ Sebagaimana umumnya diketahui, fokus kajian antropologi terdapat pada dimensi ide dan kreasi dari suatu tradisi yang disebut sebagai kebudayaan (*culture*). Oleh karena itu, antropologi dapat dipahami sebagai suatu kajian tentang asal-usul, apa, dan bagaimana manusia menghimpun dan mengembangkan budayanya baik dalam konteks untuk dirinya sendiri atau dalam konteks untuk kepentingan kolektifnya. Kajian tersebut mulai berkembang pada abad ke-19 seiring dengan perkembangan ilmu-ilmu eksakta dan teknologi di Barat.¹⁶ Agama, dalam konteks dan perspektif tertentu, bisa jadi dan dapat dipahami sebagai bagian dari proses pengembangan di atas. Oleh karenanya, teori-teori antropologi menjadi salah satu pilihan yang dapat dijadikan sebagai pisau analisis untuk memahami *living Islam*. Hal itu telah dilakukan oleh beberapa intelektual Muslim, seperti Akbar S. Ahmed. Ia dapat melepaskan konsep *living Islam* yang diusungnya dari perspektif antropologi.¹⁷ Apa yang ditawarkan oleh Ahmed sebenarnya cukup sederhana, bagaimana ia menginformasikan Islam yang ada di masyarakat secara alamiah, tanpa terlalu banyak teori. Informasi ini penting untuk disampaikan kepada publik agar mereka tahu sesungguhnya Islam di tengah masyarakat dan pada saat yang sama untuk sedikit demi sedikit

¹⁵ Dua terminologi di atas digunakan oleh Talal Asad dalam memahami konsep ritual dalam agama; Talal Asad, *The Genealogy of Religion: Discipline and Reason of Power in Christian and Islam* (Maryland: The John Hopkins University Press, 1993).

¹⁶ Marvin Harris (ed.), *The Rise of Anthropological Theory* (London: Harper & Row Publication, 1968).

¹⁷ Akbar S. Ahmed, *Living Islam: From Samarqand to Stornoway* (London: BBC Books, 1993). Lihat juga; Akbar S. Ahmed, *Islam Today: A Short Introduction to the Muslim World* (London: IB Tauris, 2002).

meminimalisir Islamfobia yang akhir-akhir ini justru semakin meningkat.¹⁸ Baik Ahmed maupun Fida Sanjakdar, sama-sama memotret Islam di Barat dalam bingkai identitas, problematika dan prospektifnya. Semuanya menawarkan suatu perspektif dengan kerangka metodologi yang ringan seperti halnya pencarian konsep identitas Muslim di tengah masyarakat sekuler, bahkan anti Islam dan seterusnya.

Sementara itu, beberapa makalah yang dikumpulkan menjadi suatu buku dan diterbitkan dengan judul *Everyday Lived Islam in Europe* mencoba merumuskan konsep Islam dalam konteks realitasnya di Eropa dan problematika benturannya dengan normativitas agama di sisi lain. Dengan menggunakan teori yang dibangun oleh Michel de Certeau, Ron Geaves mencoba memilih perdebatan dan pemahaman yang dibangun oleh peneliti persoalan di atas dalam dua bingkai, yakni bahwa normativitas Islam ketika hadir dalam konteks kehidupan sehari-hari melahirkan penerapan-penerapan strategis dan penerapan-penerapan taktis (*the application of strategic and the tactical*). Penafsiran Geaves di atas terkesan sangat politis, tetapi itulah kenyataan yang terjadi ada pembacaan yang mungkin lahir dari rasa kecurigaan terhadap Islam yang memang tengah berkembang pesat di Eropa sekarang ini.¹⁹ Hal yang sama juga dilakukan oleh Sahu and Hutter ketika memotret wanita Muslim di India dan Bangladesh. Menurutnya, wanita Muslim di kedua negara tersebut bukanlah penganut agama yang pasif melainkan wanita-wanita yang aktif bahkan memiliki peran utama dalam merencanakan kehidupan keluarga, khususnya dalam konteks

¹⁸ Hal yang sama sebagaimana ditulis oleh Fida Sanjakdar, "Living Islam in the West," *Counterpoints*, Vol. 364 (2011), pp. 22-46.

¹⁹ Ron Geaves, "Book Reviews: Everyday Lived Islam Islam in Europe," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 28, Issue 3 (September 2017), pp. 401-404. Hal yang sama juga dilakukan oleh Nadia Jeldtoft, "Lived Islam: Religious Identity with Non-Organized Muslim Minorities," *Ethics and Racial Studies*, Vol. 34, No. 7 (2011), pp. 1134-1151.

reproduksi.²⁰

Dari berbagai penelitian di atas, dapat disimpulkan bahwa penelitian *Living Islam* adalah penelitian *Participatory Action Research* (PAR) dengan multi perspektif, tetapi fokus pada upaya pencarian jawaban permasalahan yang dijadikan sebagai rumusan masalah penelitian. Penelitian yang demikian ini dalam konteks *Islamic Studies* relatif masih jarang dilakukan. Faktornya jelas, tradisi penelitian *Islamic studies* di wilayah empirik (*field research*) masih langka. Penelitian *Islamic studies* sampai saat ini masih terlena dengan studi-studi teks dan paling jauh studi tafsir atau hermeneutika atas teks. Padahal, realitas Islam ada dalam kehidupan sehari-hari. Realitas teks juga ada dalam proses penafsiran yang bersemayam dalam kehidupan sehari-hari. Itulah *Living Islam*.

Ketiga, lepas dari kekurangan dalam kajian-kajian empirik sosial kemasyarakatan, (penelitian) *Living Islam* membutuhkan modal kemampuan penguasaan dasar (minimal) yang mumpuni tentang ajaran-ajaran Islam berikut sejarah dan perkembangan pewacanaannya (sering disebut dengan *al-turats*) yang biasanya didominasi dalam teks-teks berbahasa Arab. Kenapa? Karena Islam tidak dapat dilepaskan dengan *al-turats*. Tentu bukan *al-turats* yang membelenggu dinamika Islam, tetapi *al-turats* yang menginspirasi proses perkembangan dan dinamika Islam. Jelasnya, *Living Islam* selayaknya menempatkan *al-turats* sebagai bagian dari proses dinamika dan perkembangan keislaman di masyarakat yang kemudian mengkristal dalam ide-ide atau gagasan kolektif (budaya) dan terejawantahkan dalam tradisi masyarakat. Sebagai contoh, tradisi Slametan di masyarakat Jawa memuat berbagai serpihan dan mozaik *al-turats* yang menopang dan sekaligus menandai (*the sign*) bahwa tradisi Slametan tidak

²⁰ Biswamitra Sahu & Inge Hutter, "Lived Islam in India and Bangladesh: Negotiating Religion to Realise Reproductive Aspirations," *Journal of Culture, Health, and Sex*, Vol. 14 (5), (2012), pp. 521-535.

semata-mata merupakan tradisi dan budaya Jawa, tetapi justru yang paling penting digarisbawahi dan sekaligus diselamatkan adalah bahwa tradisi Slametan salah satu bentuk *Living Islam* yang keberadaannya bagian dari Islam dan sekaligus perwujudan Islam dalam konteks tradisi dan budaya Jawa. Usungan metodologis yang demikian ini tentunya sangat berbeda jika hanya dilihat dari perspektif antropologis semata, misalnya, dan kurang melibatkan dimensi Islam secara utuh di dalamnya.²¹

Dimensi *al-turast* dalam *Living Islam* tentu sangat banyak macam/varian/model, dan disiplin keilmuan yang menyertainya. Ada *al-turats* yang berkaitan dengan al-Qur'an dan Hadis baik dari sisi teks maupun konteks pemahamaannya yang kemudian dimanifestasikan dalam bentuk ritual-ritual keagamaan di masyarakat. Dalam konteks demikian, kemampuan peneliti dalam memahami teks berikut makna tekstualitas dan konteks-tualitasnya merupakan syarat mutlak. *al-Turats* juga berkait dengan epistemologi, sistem pengetahuan, sistem penalaran, atau konstruksi kefilosofatan. Dimensi ini terutama muncul dan bahkan sangat kuat ketika peneliti *al-turats* meneliti dimensi *episteme* yang kerap hadir bersamaan dengan hadirnya pemahaman keagamaan. Tentunya, dimensi ini tidak tampak dalam konteks suatu tradisi atau kebudayaan yang hidup di masyarakat, tetapi dimensi ini sebenarnya menjadi sangat strategis karena ada di balik realitas yang ada, dimensi ini menjadi penopang dan sekaligus dasar pijak dan menjadi nalar yang ada di balik realitas keislaman yang hidup di masyarakat. Ada pula *al-turats* yang berkait dengan tafsir atas peristiwa-peristiwa heroik dalam Islam, seperti peristiwa kisah-kisah umat terdahulu (*al-qasas*), Perang

²¹ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York: Free Press, 1971); Koen-tjaraningrat, *The Javanese Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1985); Mark Woodward, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," *History of Religion*, Vol. 28, No. 1 (1988), pp. 54-89; Jochem Boogert, "The Role of Slametan in the Discourse on Javanese Islam," *Indonesia and The Malay World*, Vol. 45, Issue 133 (2017).

Badar, Perang Uhud, peristiwa pembunuhan Husain RA., Perang Salib, dan masih banyak peristiwa bersejarah baik yang diposisikan dalam konteks universal maupun dalam konteks lokal. Semua peristiwa historis keagamaan ini sangat erat kaitannya dengan sejarah perjalanan Islam di suatu masyarakat dalam kurun waktu yang kemudian dijadikan sebagai spirit keagamaan. Kontekstualisasi dan pemaknaan peristiwa-peristiwa tersebut, dalam konteks studi *Living Islam*, selayaknya dibarengi dengan pemahaman yang utuh terhadap peristiwa-peristiwa keagamaan tersebut yang di kemudian hari lebih menonjol dimensi-dimensi *mitis*-nya daripada dimensi *historis*-nya. Dimensi *al-turats* lain yang sering memunculkan *Living Islam* adalah praktik ajaran-ajaran (ritual) keagamaan (Islam), seperti perayaan hari-hari besar Islam, praktik ibadah Haji, puasa Ramadan, khitanan, perkawinan, kematian, dan masih banyak lainnya. Semua itu berbasis pada proses pemahaman dan sekaligus *tafsir sosial* atas pelaksanaan praktik ritual keagamaan dalam Islam yang dapat dipastikan berbeda dari satu daerah dengan daerah lainnya atau dari suatu tradisi dengan tradisi lainnya. Pelaksanaan ritual dari yang sangat prinsipil, seperti halnya shalat sampai ke tradisi-tradisi ritual kebudayaan, pada kenyataannya tidak menjadi sumber konflik atau perbedaan yang memunculkan silang pendapat, tetapi justru menjadi bagian dari harmoni karena memang pada kenyataannya setiap praktik keagamaan yang normatif sekalipun akan tunduk dan jatuh pada dimensi historisnya.

Dalam konteks kekinian, pada akhirnya, dimensi *al-turats* tidak semata bersifat masa lampau tetapi juga mewujud dalam ruang dan waktu kekinian, di era milenial sekarang ini. Dimensi keagamaan berubah bentuk dari nalar tekstual menjadi nalar-nalar simbolik yang menjadi penanda eksistensi suatu keyakinan. Oleh karena itu, pembentukan nalar dan *episteme* keagamaan di era kontemporer sekarang ini semakin kompleks. fakta demikian menjadi tantangan tersendiri bagi paradigma *Living Islam* yang mengandaikan kokohnya *al-turats*, padahal pada saat

yang sama eksistensi *al-turats* berubah wujud menjadi suatu tata pemahaman, tata nilai, dan tata aturan baru yang diklaim sebagai sesuatu yang paling asali dalam Islam. Munculnya gerakan-gerakan salafisme di masyarakat menjadi penanda bagi lahirnya suatu konsepsi dogma yang klasik sekaligus baru atau sebaliknya. Di dalamnya tidak ada jarak antara normativitas dan historisitas, tidak ada yang porfan dan imanen, yang ada adalah suatu kebenaran subjektif yang diusung oleh keyakinan atas nama Tuhan. Jika mau jujur, pola *Living Islam* yang demikian itu tentunya meruntuhkan tesis yang hendak diusung dalam tulisan ini. Namun, jika tetap konsisten dan menempatkan gerakan atau pola *Living Islam* yang demikian itu dalam konteks sebagai objek penelitian, maka peneliti tetap dapat menggunakan kerangka teori sebagaimana yang diusung dalam tulisan ini.

Oleh karena itu, meskipun memungkinkan terjadinya perdebatan terhadap pandangan pemilahan antara dimensi teks, sejarah, dan tradisi yang hidup dalam unsur *Living Islam*, sebagaimana dijelaskan di atas, upaya untuk menjembatani pemahaman di antara ketiga unsur di atas dalam kerangka satu kesatuan disiplin harus dilakukan oleh peneliti *Living Islam*, dan dalam konteks ini dapat diposisikan sebagai *bridging theories* atau teori-teori yang menjadi jembatan atau menjembatani dan menjadi titik temu antara teks yang diasumsikan bersifat klasik, perjalanan waktu atau sejarah dan realitas kekinian atau tradisi (budaya).²² Itulah unsur teoretis keempat yang bisa jadi menjadi

²² Istilah *bridging theories* tidak banyak ditemukan dalam studi humaniora apalagi *Islamic Studies*. Penulis menelusuri beberapa artikel yang terkait dengan penggunaan *bridging theories*. Lihat, Jenny Spouse, "Bridging Theory and Practice in the Supervisory Relationship: A Sociocultural Perspective," *Journal of Midwifery & Women's Health*, Vol. 33, Issues 4 (2001), pp. 512-522; Kyle John Wilby dan Zaid Ghantous Nasr, "Bridging Theory and Practice: Mixed Methods Approach to Instruction of Law and Ethics within the Pharmaceutical Science," *Saudi Pharmaceutical Journal*, Vol. 24, No. 6 (2016), pp. 669-673.

prasyarat sebuah kajian *Living Islam*.

Di antara beberapa teori yang dapat dijadikan sebagai *bridging* untuk menyatukan dan atau mengaitkan dimensi teks yang cenderung klasik dan masa lampau, dimensi historis yang menunjukkan dinamika relasi dan interaksi teks dan konteks, serta realitas kekinian sebagai perwujudan *Living Islam* adalah genealogi, sejarah ide, sosiologi pengetahuan, arkeologi pengetahuan, dan kritik wacana.

Istilah *genealogi* sering dikaitkan dengan dua filosof Eropa yakni Friedrich Nietzsche dan Michel Foucault. Secara sederhana, genealogi dimaknai sebagai suatu narasi historis yang menjelaskan tentang aspek-aspek kehidupan manusia dengan menunjukkan bagaimana aspek-aspek tersebut hadir.²³ Kesan umum makna di atas sangat sederhana tapi titik perhatiannya pada dimensi aspek-aspek yang mendetail yang menjadi pembentuk bagi terwujudnya suatu eksistensi (*being*). Maka, genealogi menjadi suatu perpektif historis yang kritis dan mendasar (*radical histories*) dalam melihat fakta-fakta historis sehingga, sebagaimana diasumsikan oleh Bevir cenderung nominalistik, putus sambung (*discontinuous and contingent*), dan kontestabilitas (*contestability*). Oleh karena itu, sasaran yang diusung berujung pada persoalan kebenaran historis. Genealogi berasumsi bahwa kebenaran-kebenaran historis tidak tunggal oleh satu sebab tertentu; genealogi menyisir lapisan-lapisan historis untuk menunjukkan bahwa kebenaran itu ada dalam bentuk berbagai lapisan-lapisan makna yang terbangun oleh perjalanan waktu yang panjang. Oleh karena itu, dengan metode genealogi, Nietzsche mengeksplorasi pemahaman moralitas di dunia Kristen yang ternyata menunjukkan bahwa konsep kebaikan (*good*) justru berlawanan dengan kejahatan (*evil*) dan bukan dengan keburukan (*bad*), padahal

²³ Mark Bevir, "What Is Genealogy," *Journal of Philosophy of History*, Vol. 2 (2008), pp. 263-275.

antara kejahatan dan keburukan itu berbeda.²⁴ Hal yang sama juga dilakukan oleh Foucault. Menurutnya, genealogi adalah sejarah dalam arti dan konteks diakronik.²⁵ Oleh karena itu, genealogi mengecam *mindset* di kalangan peneliti sejarah yang menafikan atau menutupi dimensi-dimensi internalistik-subjektif manusia yang berada di luar konteks pemahaman umum tentang sejarah sebagai suatu peristiwa masa lampau yang dibentuk oleh sebab yang tunggal. Pada saat yang sama, pemahaman genealogi menyangkal positivisme historis dan materialisme historis. Dengan genealogi, dimensi-dimensi religiositas dalam kebudayaan manusia yang selama ini cenderung tanpa pijakan mulai diperhatikan, karena religiositas merupakan pendorong yang aktif sekaligus objektif dinamika sosial dan kebudayaan. Dengan demikian, perlu digarisbawahi bahwa konsep genealogi memiliki berbagai makna dan pembacaan yang berbeda-beda tergantung pada perspektifnya. Oleh karena itu, bagi peneliti *living Islam* terlebih dahulu menjelaskan genealogi dalam arti dan pemahaman menurut siapa yang akan digunakan sebagai bagaian dari pembacaan atas *living Islam*.

Sejarah ide bisa menjadi bagian dari tawaran teoretik yang dapat digunakan untuk membaca *Living Islam*. Ada banyak sudut pandang dalam memaknai sejarah ide, Arthur O. Lovejoy menulis:

By the history of ideas I mean something at once more specific and less restricted than the history of philosophy. It is differentiated primarily by the character of the units with which it

²⁴ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

²⁵ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan Smith (London: Tavistock Publishers, 1977); lihat juga Michel Foucault, *The History of Sexuality* ("An Introduction," Vol. 1; "The Use of Pleasure," Vol. 2; "The Care of the Self," Vol. 3), trans. R. Hurley (New York: Pantheon Books, 1978–1985).

*concerns itself. Though it deals in great part with the same material as the other branches of the history of thought and depends greatly upon their prior labors, it divides that material in a special way, brings the parts of it into new groupings and relations, views it from the standpoint of a distinctive purpose.*²⁶

Lebih lanjut, Arthur merumuskan beberapa poin penting perihal sejarah ide, di antaranya, *pertama*, sejarah ide dapat dibaca sebagai *intellectual habits* yang tidak tergantung pada mazhab-mazhab filsafat; *kedua*, sejarah ide membuka peluang bagi perbedaan metafisika (*the diverse kinds of metaphysical pathos*); *ketiga*, sejarah ide merupakan semantika filosofis atas proses, dinamika, dan bahkan ambiguitas suatu ide-ide muncul dan berkembang.²⁷ Penulis menyadari bahwa pandangan Arthur di atas bisa jadi sudah *out of date*, tetapi hal itu tetap diperlukan untuk membangun pemahaman mendasar tentang bagaimana *Living Islam* dimaknai dalam bingkai historisitas gagasan.

Sosiologi pengetahuan ingin membaca proses dan sisi faktualitas (*facticity*) pengetahuan, khususnya pengetahuan tentang agama atau keagamaan. Faktualitas yang terjadi di masyarakat bisa eksis karena ada proses internalisasi, objektivasi, dan eksternalisasi yang berkelindan di masyarakat.²⁸ Sosiologi pengetahuan ingin membuktikan bahwa argumen *episteme* keagamaan terbangun di masyarakat tidak semata disebabkan peran dominan pendakwah atau kebenaran ajaran yang ada, tetapi justru disebabkan oleh proses sosial yang terbentuk sedemikian rupa sehingga agama menjadi kebenaran kolektif di mata pemeluknya. Dengan perspektif sosiologi pengetahuan, *living Islam* memiliki

²⁶ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1936), p. 3.

²⁷ *Ibid.*, pp. 7-9.

²⁸ Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967).

akar dan proses sosial yang kuat sebab telah ditelusuri proses justifikasi dan legitimasinya sebagai suatu realitas objektif.²⁹

Arkeologi pengetahuan, jika sosiologi pengetahuan lebih menitikberatkan peran sosial *living Islam*, arkeologi pengetahuan lebih menitikberatkan peran sejarah dalam merangkai identitas *living Islam*. Teori yang dibangun oleh Foucault ini menggarisbawahi proses dan pola terbentuknya penalaran manusia (*discursive formation*), perbedaannya dengan sisi psikologis atau ideologis yang memang non-diskursif dan pewartannya baik secara individual maupun kolektif. Arkeologi bisa jadi sama dengan sejarah ide-ide, tetapi Foucault dengan tegas membedakan keduanya.³⁰ Melalui analisis formasi diskursif, arkeologi pengetahuan diharapkan mampu menjelaskan tentang struktur diskursif yang ada, pola perubahan, perluasan dan penyempitannya, serta dorongan keingintahuan manusia.

Kritik wacana dapat menjadi salah satu pisau analisis yang digunakan untuk membedah konstruksi Living Islam. Tetapi, perlu dipahami bahwa konteks kritik wacana di sini lebih dekat dengan kontra ideologi atau bisa jadi mungkin ideologi itu sendiri. Roger Fowler, sebagaimana dikutip oleh Sara Mills, menulis:

*Discourse is speech or writing seen from the point of view of the beliefs, values and categories which it embodies; these beliefs etc. constitute a way of looking at the world, an organization or representation of experience—"ideology" in the neutral non-pejorative sense. Different modes of discourse encode different representations of experience; and the source of these representations is the communicative context within which the discourse is embedded.*³¹

²⁹ *Ibid.*, p. 47.

³⁰ Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, trans. A.M. Sharidan Smith (London: Tavistock Publications, 1974), pp. 138-140.

³¹ Sara Mills, *Discourse* (London: Routledge, 1997), p. 5.

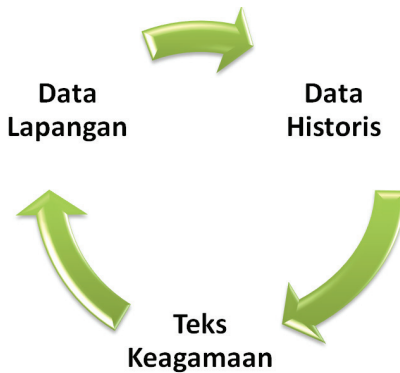
Flower menempatkan wacana sebagai bagian dari konsep suatu perspektif terhadap berbagai pemahaman tentang realitas. Adakah kepentingan-kepentingan tertentu dalam tumbuh kembangnya wacana tersebut? Pada akhirnya perspektif wacana bisa jadi sarat dengan ideologi, karena wacana selalu terbuka kemungkinan hadirnya berbagai sisi yang kompleks dalam sejarahnya.³² Dalam konteks penelitian *Living Islam*, wacana pada akhirnya muncul dalam konteks bagaimana pewacanaan teks yang meng-ada dalam ruang-ruang ide dan historis, serta bagaimana pewacanaan hadir dalam ruang-ruang sosio-kultural.

D. *Living Islam*: Tawaran Metodologis

Pertanyaan sederhana yang segera muncul di dalam benak peneliti ialah 'apa langkah-langkah konkret yang dapat ditawarkan oleh penelitian *Living Islam*?' Itulah pertanyaan metodologis yang harus dijawab. Penelitian, apapun namanya, tidak akan lepas dari dua hal: sumber data dan analisis data. Sumber data dalam *Living Islam* terdiri dari: 1) data lapangan, seperti suatu komunitas atau masyarakat yang mempraktikkan dan menafsirkan teks keagamaan dalam bentuk tindakan-tindakan; 2) teks-teks keagamaan yang digunakan sebagai landasan atau pedoman suatu tindakan; dan 3) data-data historis yang menunjukkan proses penggunaan, pemahaman, dan resepsi atas teks dari waktu ke waktu. Data-data tersebut hendaknya diambil dari sumber-sumber data yang primer dan sekunder. Sumber data yang tidak tunggal di atas membutuhkan beberapa pola dan bentuk metode analisis atau pembacaan yang tentunya disesuaikan dengan konteks dan karakteristik data yang akan dianalisis. Maka dari itu, peneliti *Living Islam* dapat menggabungkan *quantitative and qualitative research*. Inilah yang sering disebut dengan metode campuran (*mixed-method*) dalam penelitian. Secara sederhana *mixed-method* merupakan metode

³² *Ibid.*, p. 6.

campuran digunakan karena di dalam penelitian ada lebih dari satu jenis data. Dalam proses pembacaan atas data-data tersebut biasanya peneliti membutuhkan interpretasi tersendiri. Inilah yang sering disebut sebagai *triangulation*.³³ Jelasnya, ada capaian kesimpulan yang terintegrasi, yang diharapkan, dari tiga jenis data di atas. Oleh karenanya, pola gerak penelitiannya cenderung *circular* sebagaimana gambar di bawah ini.



Tentu pola penelitian di atas bukan satu-satunya solusi yang ditawarkan. Tawaran lain adalah dalam bentuk penelitian berjenjang dalam tiga tahap, sesuai dengan kelompok atau bidang sumber data yang tersedia. Pola penelitian ini, dalam hal jenis dan metode analisisnya cenderung lebih independen, tetapi masih dalam konteks visi yang sama yakni menemukan identitas *living Islam* yang lebih memadai. Dengan kalimat lain, ketiga penelitian tersebut pada akhirnya nanti dapat saling menyapa dan didiskusikan bersama-sama karena ketiga bidang tersebut pada dasarnya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Penelitian berjenjang ini dapat digambarkan sebagai berikut.

³³ Tentang konsep dan rumusan *mixed method* ini penjelasan ringkas ditulis Udo Kelle, "Sociological Explanation between Macro and Micro and the Integration between Qualitative and Quantitative Method," *Historical Social Research (Historische Sozialforschung)*, Vol. 30, No. 1 (111), (2005), pp. 95-117.



E. Living Islam: Tantangan ke Depan

Lepas dari tawaran-tawaran metode yang diusung dalam tulisan ini, living Islam sesungguhnya menghadapi berbagai problem yang perlu mendapat solusi dari berbagai sudut pandang. *Pertama*, problem identitas. Apa hakikat identitas (*living*) Islam yang ada sekarang ini? Pertanyaan itu muncul karena fase-fase historis yang membentuk wajah identitas Islam dari waktu ke waktu terus mengalami pergeseran. Gerak pergeseran dan dinamika yang ada, minimal, selalu jatuh pada dua arah yang berbeda; arah menuju upaya pemurnian Islam dan arah menuju upaya modernisasi Islam.³⁴ Tetapi, Arkoun mengingatkan kepada masyarakat Muslim bahwa membawa kembali Islam kepada sejarah awalnya jelas tidak mungkin karena agama selalu hadir bersama dengan masyarakatnya dan sebagai respons atas apa yang dilakukan oleh masyarakatnya. Sementara itu, fakta yang ada juga menunjukkan bahwa gerakan-gerakan Salafisme yang

³⁴ Tariq Ramadhan, *Islam, the West, and the Challenge of Modernity*, terj. Said Amghar (Leicester: Islamic Foundation, 2001).

mendorong terlahirnya kembali otentitas Islam telah menjadi impian sekaligus imaji kolektif generasi muda Muslim yang haus atas makna dan peran agama dalam kehidupan era milenial yang mereka hadapi sekarang. Pada saat yang sama, krisis identitas juga menjadi terbentuk karena *Living Islam* merupakan proses kolaborasi berbagai aktor baik sosial, teknologi, maupun politik, atau bahkan peradabannya.³⁵ Krisis identitas juga menyangkut persoalan subjek. Peran, eksistensi, dan posisi subjek atau pelaku tindakan keagamaan atau yang disebut dengan Muslim menjadi perdebatan menarik. Seakan-akan totalitas beragama dimaknai sebagai hilangnya peran dan eksistensi subjek karena substansi keberagamaan adalah kepasrahan. Kekosongan peran subjek berakibat pada lemahnya peran kunci dalam *Living Islam*.

Kedua, problem aktualitas. Aktualitas Islam membutuhkan berbagai dimensi, perangkat, teknologi, pendorong, dan bahkan tujuan yang tidak semata diposisikan atau diidentifikasi sebagai Islam atau minimal hal yang Islami. Aktualitas Islam merupakan kolaborasi berbagai aspek, aktualitas Islam menjadi eksistensi Islam yang mewujudkan dalam pergerakan secara terus-menerus. Dalam konteks itulah sebenarnya posisi aktualitas Islam, ketika diidentifikasi dalam bingkai *living Islam*, menjadi suatu persoalan. Aktualitas Islam menjadi titik persoalan karena ia menjadi objek penafsiran dan sekaligus ruang pencarian jatidiri Islam. Oleh karenanya, tidak jarang aktualitas Islam menjadi sasaran empuk bagi upaya-upaya legitimasi dan delegitimasi Islam. Hal itu terjadi karena kuatnya arus pemurnian Islam yang diimajinasikan. Pada saat yang sama, aktualitas Islam menjadi layu karena dihadapkan pada dilema-dilema internal dan hermeneutikal.

Ketiga, problem agama. *Living Islam* merupakan bagian dari bingkai besar problematika agama. Persoalan hari ini, perta-

³⁵ Hal itu juga yang menjadi keprihatinan Dustin J. Byrd, *Islam in a Post-Secular Society* (Leiden: Brill, 2017), p. 170.

nyaan yang sering muncul, agama menjadi salah satu problem atau solusi? Padahal, sesungguhnya yang menjadi problem adalah manusianya sendiri. Oleh karena itu, carut-marutnya wajah agama hari ini tidak lepas dari carut-marutnya wajah manusia hari ini yang menggunakan dan memanfaatkan agama sebagai bagian dari proses pergulatan mereka. Problem agama yang hadir adalah problem ketidakmampuan berbagai pihak untuk membedakan mana agama, mana manusia yang memahami agama. Sekan-akan, keduanya saling berebut identitas yang membuat jarak untuk mengklaim dan menentukan tentang kebenaran.

F. Penutup

Living Islam memiliki unsur agama, sosial, sejarah, dan teks. Unsur-unsur tersebut menyatu dalam bingkai dan wajah keislaman dalam keseharian. Menelaah *living Islam* tidak cukup dengan antropologi atau sosiologi; menelaah *living Islam* juga tidak cukup dengan perspektif keagamaan semata. Semua teori yang ada dapat ditempatkan sesuai proporsinya. Semuanya dimaksudkan agar pemahaman tentang *living Islam* dapat dirumuskan secara utuh. Untuk itu, langkah tepat memahami *living Islam* adalah dengan membangun metodologi yang tepat pula. Namun demikian, dinamika agama dan manusia selalu akan mempertanyakan substansi *living Islam*. Inilah tantangan yang akan dihadapi oleh para peneliti *living Islam*.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Akbar S., "Defining Islamic Anthropology," *RAIN*, Vol. 65, 1984.
- _____, "al-Biruni: The First Anthropologist," *RAIN*, Vol. 60, 1984.
- _____, *Living Islam: From Samarqand to Stornoway*, London: BBC Books, 1993.
- _____, *Islam Today: A Short Introduction to The Muslim World*, London: IB Tauris, 2002.
- _____, "Ibn KHaldun and Anthropology: The Failure Methodology in the Post 9/11 World," *Contemporary Sociology*, Vol. 34, No. 6, 2005.
- Asad, Talal, "Anthropology and the Ideology," *Man*, Vol. 14, No. 1, 1979.
- _____, "Anthropological Conception of Religion: Reflection on Geertz," *Man*, Vol. 18, No. 3, 1983.
- _____, *The Genealogy of Religion: Discipline and Reason of Power and Christian and Islam*, Maryland: The John Hopking University Press, 1993.
- _____, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, and Modernity*, California: Stanford University Press, 2003.
- _____, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Que Parle*, Vol. 17, No. 2, 2009.
- Arkoun, Muhammed, "Rethinking Islam Today," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 588, 2003.
- Berger, Peter L., *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books, 1967.

- Byrd, Dustin J., *Islam in a Post-Secular Society*, Leiden: Brill, 2017.
- Bevir, Mark, "What Is Genealogy," *Journal of Philosophy of History*, Vol. 2, 2008.
- Boogert, Jochem, "The Role of Slametan in the Discourse on Javanese Islam," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 45, Issue 133, 2017.
- Cannell, Fennela, "The Anthropology of Secularism," *Annual Review of Anthropology*, Vol. 39, 2010.
- Foucault, Michel, *The Archeology of Knowledge*, trans. A.M. Sharidan Smith, London: Tavistock Publications, 1974.
- _____, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan Smith, London: Tavistock Publishers, 1977.
- _____, *The History of Sexuality*, trans R. Hurley, Vol I-III, New York: Pantheon Books, 1978–1985.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, New York: Free Press, 1971.
- Harris, Marvin (ed.), *The Rise of Anthropological Theory*, London: Harper & Row Publication, 1968.
- Heavers, Ron, "Book Reviews: Everyday Lived Islam in Europe edited by Nathal M. Dessing, et.al.," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 28, Issue 3, September 2017.
- Jones, Pip, et.al., *Pengantar Teori-teori Sosial*, Jakarta: Obor, 2009.
- Jeldtoft, Nadia, "Lived Islam: Religious Identity with Non-Organized Muslim Minorities," *Ethics and Racial Studies*, Vol. 34, No. 7, 2011.
- Kelle, Udo, "Sociological Explanation between Macro and Micro and the Integration between Qualitative and Quantitative Method," *Historical Social Research/ Historische Sozialforschung*, Vol. 30, No. 1 (111), 2005.
- Khwaja, Jamal, *Living the Qur'an: In Our Time* Jamal Khwaja, *Living the Qur'an: In Our Time*, New Delhi: Sage Publication, 2012.

- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 1986.
- _____, *The Javanese Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Mansur, M. et.al., *Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: TH Press, 2007.
- Mills, Sara, *Discourse*, London: Routledge, 1997.
- Nurdi, Herry, *Living Islam: Meluruskan Persepsi Memajukan Peradaban Islam*, Jakarta: Lingkar Pena, 2015.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ramadhan, Tariq, *Islam, the West and the Challenge of Modernity*, trans. Said Amghar, Leicester: Islamic Foundation, 2001.
- Sayyed, Mohammed F, *Fundamental Doctrine of Islam and, its Pragmatism*, Indiana: Xibris Corporation, 2010.
- Syariati, Ali, "Anthropology: The Creation of Man and the Contradiction of God and Iblis, or Spirit and Clay," *Islamshinsi*, Vol. 1, 1980.
- Sanjakdar, Fida, "Living Islam in the West," *Counterpoints*, Vol. 364, 2011.
- Spouse, Jenny, "Bridging Theory and Practice in the Supervisory Relationship: A Sociocultural Perspective," *Journal of Midwifery & Women's Health*, Vol. 33, Issues 4, 2001.
- Turner, Jonathan H, "Emile Durkheim's Theory of Social Organization," *Social Forces*, Vol. 68, No. 4, 1990.
- _____, "Emile Durkheim's Theory of Integration and Differentiated Social System," *The Pacific Sociological Review*, Vol. 24, No. 4, 1981.
- Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, terj. Talcott Persons, Glencoe: Free Press, 1947.

Woodward, Mark, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," *History of Religion*, Vol. 28, No. 1, 1988.

Wilby, Kyle John & Zaid Ghantous Nasr, "Bridging Theory and Practice: Mixed Methods Approach to Instruction of Law and Ethics within the Pharmaceutical Science," *Saudi Pharmaceutical Journal*, Vol. 24, No. 6, 2016.

Zuhri, H, *Studi Islam: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: FA Press, 2014.

el-Zain, Abdul Hamid, "Beyond Ideology and Theology: The Search for Anthropology of Islam," *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6, 1977.